

CRISTIANISMO Y RELIGIONES*

1. CUESTIONES A LAS QUE DEBE RESPONDER UNA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES, ELABORADA DESDE UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

La Comisión Teológica Internacional ha elaborado recientemente un extenso documento sobre la relación entre el Cristianismo y las demás religiones, asunto que ocupa un lugar cada vez más destacado en la reflexión teológica de los últimos años, así como en la atención de la Iglesia.

El texto ha sido publicado por primera vez en versión italiana a comienzos del año en curso¹. El estudio del tema había sido propuesto con gran mayoría por los miembros de la Comisión, en la que se formó una subcomisión, compuesta por Norberto Strotmann MSC (Obispo auxiliar de Lima), Barthélemy Adoukonou (teólogo nigeriano), Jean Corbon (sacerdote francés, experto en el Islam), Mario de França Miranda SJ (teólogo brasileño), Ivan Golub (teólogo croata), Herman J. Pottmeyer (profesor en la Facultad de Teología católica de Münster), Andrzej Szostek (profesor de Teología en la Universidad polaca de Lublin), y Luis F. Ladaria SJ (profesor de la Universidad Gregoriana, que actuó como presidente de la subcomisión).

Las discusiones generales se desarrollaron en numerosas reuniones de la subcomisión, y en sesiones plenarias de la Comisión Teológica Internacional, a lo largo de los años 1993, 1994, y 1995. El texto del documento fue aprobado de *forma específica* el 30 de septiembre de 1996, y sometido luego al Cardenal J. Ratzinger, Presidente de la Comisión, que autorizó su publicación.

* Publicado en «Scripta Theologica» 30 (1998) 405-438.

1. «La Civiltà Cattolica» (1997), I, 146-183.

La elección del tema –Cristianismo y Religiones– resulta particularmente oportuna si tenemos en cuenta a) el gran número de documentos magisteriales que lo han considerado expresamente a partir de los años sesenta²; b) la extensa producción teológica de estos decenios, que no tiene por el momento visos de remitir³; y c) la importancia de las cuestiones teóricas y prácticas que las religiones plantean a la teología y a las actitudes cristianas.

Todo converge en la gran cuestión de cómo valora las religiones la Iglesia católica. Las reflexiones del documento «tienen como principal objeto elaborar algunos principios teológicos que ayuden a esa valoración» (n. 3), sin perder de vista que se intenta también facilitar y verteburar el diálogo interreligioso (n. 105).

Llama tal vez la atención, de modo inmediato, el título del documento, que no emplea ya la expresión consagrada de «religiones no cristianas», y habla sencillamente de religiones. Esta terminología se ha impuesto en los últimos años, y puede decirse que se usa hoy casi sin excepciones. El lenguaje clásico sigue ciertamente contenido de modo indirecto en el título, dado que la única religión que se relaciona con las demás es precisamente el Cristianismo. El factor común de las otras religiones es así el hecho de no ser la religión cristiana. Pero el uso de una terminología más distendida aspira sin duda a facilitar el diálogo religioso, y sobre todo a sugerir que la característica principal de las religiones mundiales no se agota en su carácter no-cristiano.

El documento se estructura en una Introducción, tres grandes apartados, y una Conclusión. Los tres apartados se titulan: 1) Teología de las Religiones: *status quaestionis* (4-26); 2) Los presupuestos teológicos fundamentales (27-79); y 3) Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones (80-113).

2. Deben mencionarse principalmente los siguientes: Los documentos conciliares *Lumen Gentium* (1-3,8,13-17), *Gaudium et Spes* (22,41), *Ad Gentes, Nostra Aetate*, y *Dignitatis humanae*; la Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964) de PABLO VI, y su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975); las Encíclicas de JUAN PABLO II *Redemptor hominis* (1979), *Dominum et Vivificantem* (1986) y *Redemptoris Missio* (1990), así como la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* (1995); y los documentos titulados *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones* (marzo 1984: Secretariatatus pro non christianis, «Bulletin» 56 [1984] 185-200) y *Diálogo y Anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el Diálogo Interreligioso y el Anuncio del Evangelio de Jesucristo* (mayo 1991: «Bulletin» 77 [1991] 153-302).

3. La bibliografía más importante hasta 1991 está publicada por A. AMATO en «Bulletin» 82 (1992) 224-262.

Propósito central del documento es ofrecer ideas-guía o elementos básicos para la elaboración de una teología de las religiones (no cristianas), establecer el alcance conceptual de esos elementos, a veces discutido, e indicar el modo en que deben articularse o relacionarse unos con otros. En este sentido, el texto presenta una notable unidad. Hay una descripción de la situación tal como viene indicada por la experiencia. Esta situación y las cuestiones ineludibles que plantea se analizan desde un conjunto de principios teológicos que se juzgan imperativos. Y se extraen finalmente algunas conclusiones teóricas y prácticas, que deben proporcionar criterios de fondo, a la vez que informan actitudes y comportamientos.

El apartado primero enumera seis cuestiones a las que debe responder una teología de las religiones, elaborada desde una perspectiva cristiana. Se refieren a 1) método y finalidad; 2) valor salvífico de las religiones; 3) cuestión de la verdad; 4) cuestión de Dios; 5) debate cristológico; y 6) misión y diálogo interreligioso.

1.1. *Método y finalidad*

Se indica al principio que «la teología de las religiones» no presenta en la actualidad un estatuto epistemológico, y en definitiva científico, bien definido (n. 4). Si la ha tenido alguna vez, la expresión no encierra hoy una significación precisa y pacífica. En su uso ordinario hasta los años sesenta, la teología de las religiones se hacía casi exclusivamente por cristianos y desde un punto de vista cristiano. Esta situación se ha modificado sensiblemente, sin que por ello haya ganado en claridad o adquirido una manera de proceder indiscutida.

Numerosos autores piensan que no se ha elaborado aún una teología de las religiones digna de ese nombre, que tenga en cuenta las coordenadas geográficas, históricas, y propiamente religiosas de nuestra época. Se dice que la teología de las religiones conocida en el ámbito católico ha sido una teología particular construida en función de una religión particular.

El documento no se plantea directamente estas cuestiones y se limita a mencionar las dos líneas preconciliares más conocidas en el campo católico, que es en realidad el único que se ha aplicado a la elaboración de una teología de las religiones.

Las dos corrientes aludidas son las representadas, de un lado, por J. Daniélou y H. de Lubac, y de otro por K. Rahner.

Jean Daniélou se ocupó intensamente de las religiones y su relación con el Cristianismo por lo menos desde 1946, año en que publica *Le Mystère du Salut des Nations*⁴. Henri de Lubac se interesó por el tema de las religiones ya antes de publicar *Catholicisme* (1938), libro del que surgen en alguna medida casi todas sus obras importantes. De Lubac dio forma a muchas de sus ideas sobre teología de las religiones en la monografía *Le fondement théologique des missions*, escrita en 1940 y publicada en 1941⁵.

El documento expone un tanto simplificadamente que, para ambos autores, las religiones se fundan sobre la alianza con Noé, que posee naturaleza cósmica y comporta una revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia. En cuanto que conservan elementos de esa alianza bíblica universal, las religiones contienen valores positivos, pero desprovistos como tales de fuerza salvífica.

Karl Rahner es el representante principal de otra línea de pensamiento, más desarrollada y especulativa, que no se elabora desde la *historia salutis* en sí misma, sino desde una antropología teológica particular⁶. En el marco de la oferta divina universal de gracia, que abarca a toda la humanidad, el teólogo cristiano —dice Rahner— puede percibir que las religiones, en cuanto expresiones sociales de las relaciones del hombre con Dios, ayudan a sus seguidores a recibir con fe implícita la gracia de Cristo, que es necesaria para la salvación. La apertura al amor del prójimo sería aquí la vía hacia el amor de Dios tal como lo predica Jesús. Rahner considera que, desde estas premisas, podría afirmarse el valor salvífico de las religiones, a pesar de los elementos de ignorancia, pecado, y perversión que contienen (n. 4).

Lógicamente preocupado por la brevedad, el documento no contempla ni describe otros planteamientos, aunque las propuestas de los tres autores citados (Daniélou, de Lubac, Rahner) corren más o menos paralelas a otras desarrolladas en campo católico por teólogos como R. Guardini⁷,

4. Otros escritos importantes de J. DANIELOU sobre el mismo tema son *Le Problème théologique des Religions non chrétiennes*, Archivio di Filosofia, Roma 1956, 209-233; *El Dios de las religiones*, en *Dios y nosotros*, cap. Primero, Madrid 1957, 1961; y *Christianisme et Religions non chrétiennes*, *Théologie d'Aujourd'hui et de Demain*, Paris 1967, 65-79.

5. Bibliothèque de l'Union missionnaire du Clergé de France, 3-29. Cfr. G. COFFELE, *De Lubac and the theological foundation of the missions*, «Communio» 23 (1996) 757-775; N. ETEROVIC, *Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac*, Roma 1981.

6. Cfr. *El Cristianismo y las religiones no cristianas* (1961), *Escritos de Teología*, Madrid 1964, 135-156.

7. Cfr. *La esencia del Cristianismo*, Madrid 1945.

Y. Congar⁸, H.R. Schlette⁹, J. Ratzinger¹⁰, P. Rossano¹¹, W. Kasper¹², J. Dupuis¹³, y G. d'Costa¹⁴, entre otros.

Puede decirse que el pensamiento protestante no ha elaborado, por comprensibles motivos de fondo, una teología de las religiones propiamente dicha. Las actitudes tradicionales del protestantismo en contra de las religiones no cristianas se han reforzado, si cabe, en el siglo XX, con motivo de la neta postura del influyente Karl Barth, que habla de la Revelación y del Evangelio como crisis radical de toda religión.

Para Barth no existen puntos de contacto entre el mensaje cristiano y las religiones. Cristo significa la abolición de la religión. Sólo el Cristianismo es la verdadera religión, pero lo es a modo de «pecador justificado». El hecho de que el Cristianismo haya sido «justificado» por Cristo, nada tiene que ver con su condición de religión, que no es alterada en sí misma.

Ciertamente la doctrina barthiana no representa a todos los autores protestantes que se ocupan del tema. Ya en 1927, Paul Althaus había pedido una teología de las religiones que permitiera abordar la relación religiones-Cristianismo con criterios coherentes y abiertos¹⁵.

Emil Brunner mantiene la convicción de que solamente en Cristo puede hablarse de salvación. Pero distingue entre salvación y revelación, y se anima a admitir la existencia de una revelación verdadera al margen del Cristianismo. La llama «revelación entre los gentiles», «revelación original», o «creación-revelación». No derivaría en ningún caso de invención humana, y representaría una acción de Dios a través de su Espíritu¹⁶.

8. Cfr. *Amplio mundo mi parroquia. Verdad y dimensiones de la salvación*, Estella 1965; *Non-christian religions and Christianity*, «Documenta Missionaria» 5, Roma 1972, 133-145.

9. Cfr. *Die Religionen als thema der Theologie*, Freiburg 1964.

10. Cfr. *La Iglesia y el mundo no cristiano. El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 357-446.

11. Cfr. *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993.

12. Cfr. *Absolutheit des Christentums*, Freiburg, QD 79, 1977.

13. Cfr. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991.

14. Cfr. *Theology and religious Pluralism. The challenge of other religions*, Oxford 1986.

15. Cfr. *Mission und Religionsgeschichte*, ZSTh 5 (1927-28) 550-590, 722-736.

16. Cfr. *Dogmatique I*, Genève 1964, 111-127.

A pesar de todo, Paul Knitter podía escribir en 1973 que «la ausencia de una teología estructurada de las religiones no cristianas es todavía evidente entre los pensadores protestantes»¹⁷.

El examen de la recientemente publicada Teología Sistemática de W. Pannenberg parece apoyar esta valoración. Pannenberg menciona sólo a las religiones como competidoras de las pretensiones de verdad adelantadas por el Cristianismo, y no tiene en cuenta nuevas perspectivas sugeridas por el diálogo actual entre las religiones¹⁸.

El documento previene contra la idea de intentar la elaboración de una teología de las religiones «a partir de criterios que sean aceptados por todos» (n. 6), es decir, a partir de criterios que deban considerarse neutrales. «Si la teología es *fides quaerens intellectum* —leemos— no se ve cómo se pueda abandonar al “principio dogmático”, o llevar adelante una reflexión teológica adecuada prescindiendo de las propias fuentes» (id.).

Viene a decirse, por tanto, que una cierta actitud dogmática rectamente entendida constituye la condición de posibilidad más importante para una teología cristiana de las religiones, que no debe tener únicamente en cuenta los imperativos prácticos del necesario diálogo interreligioso, ni apoyarse en una concepción meramente fenomenológica o empírica de la religión. Es necesario partir de la Palabra de Dios, de la Tradición y de la fe global de la Iglesia.

«Una teología cristiana de las religiones —se afirma— tiene ante sí diversos cometidos. Deberá esforzarse, en primer lugar, por comprender y valorar el Cristianismo en el marco de una pluralidad de religiones, así como reflexionar acerca de la verdad y universalidad que el Cristianismo reivindica.

»En segundo lugar, habrá de buscar el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de la salvación. La teología cristiana deberá finalmente estudiar y examinar las religiones concretas y sus contenidos particulares, para confrontarlos con los contenidos de la fe cristiana. Es así necesario establecer criterios que

17. Cfr. *What is German Protestant theology saying about the Non-Christian Religions?*, NZSTh 15 (1973) 38. Cfr. del mismo autor *Towards a Protestant theology of Religions*, Marburg 1974.

18. Cfr. *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen 1991, 9ss. Existe traducción española de J.A. Martínez Camino, *Teología Sistemática*, vol. 2, Madrid 1996; J. ZEHNER, *Der notwendige Dialog: die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992.

permitan una discusión crítica de esos elementos, y una hermenéutica que los interprete» (n. 7).

1.2. *Valor salvífico de las religiones*

El documento se interroga, en segundo término, acerca del alcance soteriológico de las religiones, que considera en realidad el asunto central de la investigación teológica que quiere desarrollar. «La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus seguidores?» (n. 8).

Esta cuestión no debe confundirse, como es bien sabido, con la pregunta sobre la salvación de las personas individuales, que no son formalmente cristianas y no pertenecen visiblemente al Cristianismo. La pregunta se refiere a la naturaleza y al alcance salvífico de las religiones en sí mismas, consideradas de manera corporativa y global, como vías para realizar o al menos facilitar el eterno destino de los hombres y mujeres que nacen, viven y mueren dentro de ellas.

La cuestión de la salvación individual de cada persona no cristiana es asunto que no presenta dificultades y que, en líneas generales, ha sido respondido positivamente por la teología de la Iglesia¹⁹.

Las respuestas a la pregunta sobre el valor salvífico de las religiones son presentadas por nuestro documento mediante la tipología que, con ligeras variantes, se ha impuesto en los últimos años. Esta tipología—muy discutible e impugnada por bastantes autores— suele clasificar las posturas en tres grandes grupos: exclusivista, inclusivista, y pluralista. El documento no suscribe necesariamente esta tipología, y se limita a usarla. La presenta unida a otra división tripartita empleada hoy habitualmente, que distribuye las posturas en eclesiocéntricas, cristocéntricas y teocéntricas. Resulta así una división combinada de opciones, que pueden titularse «eclesiocentrismo exclusivista» (n. 10), «cristocentrismo inclusivista» (n. 11), y «teocentrismo pluralista» (n. 12).

Los tres títulos sugieren, en su origen, que las opciones eclesiocéntrica, cristocéntrica, y teocéntrica son, respectivamente, exclusivista, inclusivista, y pluralista, de modo que los dos términos de cada opción se atraen mutuamente y acumulan sus significados. No es ésta, sin embar-

19. Cfr. L. CAPÉLAN, *Le Problème du Salut des Infidèles*, Toulouse 1912, 1934; Y. CONGAR, *¿No hay salvación fuera de la Iglesia?*, en *Amplio mundo mi parroquia*, Estella 1965, 135-215.

go, una interpretación que quiera asumir nuestro documento. Tampoco se pronuncia sobre ella.

La llamada opción eclesiocéntrica-exclusivista sería el fruto de un sistema teológico que los católicos ya no defienden, y que se basa en una interpretación literal del principio clásico *extra Ecclesiam nulla salus*. Es una opción que negaría la salvación de quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia (n. 10).

La opción cristocéntrica «acepta –según el documento– que pueda haber salvación en las religiones, pero les niega autonomía salvífica, a causa de la unicidad y universalidad de la salvación en Jesucristo. Esta posición –leemos– es sin duda la más común entre los teólogos católicos, si bien existen diferencias entre ellos. Trata de conciliar la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal en el seno de una tradición cultural, que tiene en la religión su máxima expresión y su fundamento último» (n. 11).

La llamada opción teocéntrica-pluralista (n. 12) se presenta por sus autores –principalmente Paul Knitter²⁰ y John Hick²¹– como una «revolución copernicana» en la teología de las religiones. El documento afirma que «esta posición deriva, entre otros motivos, de una cierta mala conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado con la política colonial, aunque con olvido, a veces, del heroísmo que acompañó la acción evangelizadora».

Existe un teocentrismo o pluralismo en el que Jesucristo no es considerado constitutivo de la salvación, pero sí normativo para procurarla. Es decir, «se reconoce en Jesucristo al mediador que mejor la expresa: el amor de Dios se revela más claramente en su persona y en su obra, y le hacen así paradigma respecto de los otros mediadores» (n. 12).

Una segunda variante de este teocentrismo pluralista no considera a Jesús ni como constitutivo ni como normativo para la salvación de los hombres.

La división tripartita usada en el documento es ampliada por algunos autores, que hablan de cinco y hasta de siete opciones²².

20. Cfr. *No other name? A Critical survey of Christian attitudes toward the world religions*, Maryknoll, New York 1985; *One earth many religions*, id. 1995.

21. Cfr. *God and the Universe of Faiths*, London 1973, 1988; *The Rainbow of Faiths. A Christian theology of Religions*, Louisville 1995.

22. Cfr. A. Amato, *Jesus Christ, Lord and Saviour, and the Encounter with Religions*, «Bulletin» 80 (1992) 219-223. Apoyado en una tipología de R. Niebuhr para describir

Estas clasificaciones encierran sin duda alguna utilidad, pero presentan el serio inconveniente de prejuzgar la cuestión, y de lastrar desde el mismo origen los análisis teológicos basados en ellas. Las llamadas posturas exclusivistas resultan de algún modo descalificadas en la misma denominación que reciben, dado que el adjetivo exclusivista no es científico, y equivale de hecho a insostenible, anacrónico, e intolerante.

Las opciones clasificadas bajo el título de inclusivistas contienen tantas variantes y matices que se resisten a ser agrupadas bajo un mismo encabezamiento.

Las posturas pluralistas tampoco forman unidad, y algunas de ellas parecen exclusivistas en un sentido opuesto a las primeras, porque descalifican a priori, como anticuada y absolutista, una concepción coherente del Cristianismo, y vienen a exigir la deconstrucción de su identidad religiosa e histórica, como condiciones de posibilidad de la discusión interreligiosa.

El pluralismo del que aquí se trata, es decir, la opción que considera a Jesucristo como un profeta o un mediador más entre los muchos que pueblan el espacio religioso de la humanidad, ha sido severamente criticado por numerosos autores contemporáneos, entre quienes pueden mencionarse M. Dhavamony²³, M. Seckler²⁴, J. Ratzinger²⁵, J.A. di Noia²⁶, W.P. Alston²⁷, G. d'Costa²⁸, etc.

las relaciones entre Cristianismo y cultura profana (*Christ and Culture*, N. York 1951), Amato distingue cinco opciones: 1) Cristo contra las religiones: modelo exclusivista; 2) Cristo en las religiones: modelo inclusivista; 3) Cristo sobre las religiones: modelo normativo; 4) Cristo con las otras religiones: modelo pluralista; 5) Religiones sin Cristo: modelo liberacionista.

23. Cfr. *The Christian Theology of interreligious Dialogue*, «Studia Missionalia» 43 (1994) 61-94.

24. Cfr. *Sind Religionen Heilswege?*, «Stimmen der Zeit» 186 (1970) 187-194; *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, ThQ 166 (1986) 164-184; *Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi»*, ThQ 169 (1989) 5-24.

25. Cfr. *Situación actual de la fe y de la Teología*, «L'Osservatore romano» (ed. semanal española) n. 44, 1.11.1996, 564 s.

26. Cfr. *The Diversity of Religions: A Christian perspective*, Washington 1992; *Jesus and the World Religions*, «First Things» 54 (1995) 24-28.

27. Cfr. *Religious diversity and perceptual knowledge of God*, «Faith and Philosophy» 5 (1988) 433-448; *Perceiving God*, Ithaca-London 1991, 225-285.

28. Cfr. *Theology and religious Pluralism. The challenge of other religions*, Oxford 1986; *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of religions*, Maryknoll, New York 1990.

La opción pluralista no puede aspirar, ni lógica ni teológicamente, a una implantación en el suelo de una teología cristiana que aspire a conectar con sus raíces y mantenga su razón de ser. Los teólogos cristianos pueden y deben corregir y perfilar muchos puntos de vista tradicionales, así como modificar otros, para ser fieles a su propia verdad, y para facilitar el diálogo interreligioso. Pero no puede pedírseles la renuncia a los aspectos fundamentales del Cristianismo como condición del diálogo de éste con las demás religiones. Si tal cosa ocurriera, el diálogo mismo dejaría de tener sentido.

Una de las críticas más incisivas contra el pluralismo representado por Knitter y Hick, es la apuntada por el citado católico indio Gavin d'Costa. Afirma este autor que el gran axioma del pluralismo salvífico –la voluntad salvífica universal de Dios– no puede ser sostenido de manera inteligible, sin conceder alcance ontológico y normativo a los acontecimientos revelatorios sobre los que aquel axioma se fundamenta, es decir, la Revelación de Dios en Jesucristo. Para D'Costa, un teocentrismo normativo es inseparable de un cristocentrismo verdadero²⁹.

La pregunta sobre el valor salvífico de las religiones, señalada al comienzo de este apartado, espera aún respuesta nítida en la teología cristiana, y desde luego en los documentos oficiales de la Iglesia. El Concilio Vaticano II se ha ocupado expresamente del tema en la Declaración *Nostra Aetate*, y aludido a él en otros textos de las Constituciones *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, etc. El concilio significa un avance patente en el modo de entender la relación del Cristianismo con las demás religiones, especialmente por el intento y la voluntad conciliares de encontrar puntos positivos de contacto que permitan construir una teología de las religiones abarcante, rigurosa y abierta. Se trata así de una atmósfera completamente nueva, tanto anímica como teológicamente.

No puede afirmarse, sin embargo, con seguridad que el Concilio haya operado una neta revalorización salvífica de las religiones o que haya realizado en ese sentido un giro histórico³⁰. Parece así muy oportuno

29. Cfr. *The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions*, «Scottish Journal of Theology» 39 (1986) 214 s.

30. Cfr. M. RUOKANEN, *The Catholic Doctrine of non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, Leiden 1992, 115-119; H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes*, Paris 1994, 279-324; G. IAMMARRONE, *Gesù di Nazaret. Lineamenti di Cristologia*, Padova 1995, 371-385.

tuno que el documento que comentamos quiera y deba plantearse esta cuestión.

1.3. *La cuestión de la verdad*

El documento estima que una adecuada teología de las religiones ha de tener en cuenta el problema de la verdad religiosa. «Pasar por alto el discurso sobre la verdad –leemos– conduce a colocar superficialmente en un mismo plano a todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico» (n. 13).

Esta sería precisamente la metodología, puramente fenomenológica e histórica, de la visión pluralista, que trata de implantar una homogeneización de las religiones, a costa de relativizarlas y privarlas de todo contenido de verdad. En esta perspectiva –que trabaja sobre la distinción kantiana entre una esencia noumenal incognoscible, y unas manifestaciones fenoménicas–, las religiones son interpretadas e insertadas dentro de una estructura conceptual prefabricada, que les niega la posibilidad de reclamar elemento alguno de verdad para sus afirmaciones y creencias.

Las pretensiones de verdad defendidas por las religiones son así niveladas y reducidas a unidad mediante el simple procedimiento de considerarlas expresiones míticas³¹.

No puede afirmarse, por el contrario, que los criterios de verdad valgan sólo para la religión de quienes los invoca. «La búsqueda de un criterio para establecer la verdad de una religión, que para ser aceptado por las demás religiones debe situarse fuera de ella, es una tarea esencial de la reflexión teológica» (n. 14).

En último término, verdad, religión y revelación se concilian. Porque, como ha mostrado la Constitución *Dei Verbum*, la revelación, que justifica y da sentido a la religión, reenvía a una verdad no concebida de modo abstracto, sino como evento ocurrido en la historia, lo cual muestra la unidad profunda entre el carácter absoluto y la historicidad de la verdad religiosa. Se puede así profundizar en la tesis de la singularidad histórica de Jesús, en quien Dios se hace contemporáneo a los hombres de cada época.

31. Cfr. G. D'COSTA, *Taking other Religions Seriously*, «The Thomist» 54 (1990) 519-529. El autor critica en estas páginas las tesis pluralistas expuestas por J. HICK en *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989.

1.4. *La cuestión de Dios*

La aludida renuncia a la cuestión de la verdad implica de algún modo la renuncia a plantear la cuestión sobre Dios de una manera teológicamente adecuada. «La posición pluralista –afirma el documento– quiere eliminar en el Cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o de superioridad respecto a las otras religiones. Debe mantener, por tanto, que la realidad última de las diversas religiones es idéntica, y debe al mismo tiempo relativizar la concepción cristiana de Dios en todo lo que tiene de dogmático y de vinculante» (n. 16).

Reaparece así en un nuevo contexto la distinción (agnóstica) entre Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y Dios manifestado en la experiencia humana. «Se sigue de ello que todas las religiones son relativas, no en cuanto tiendan hacia el Absoluto, sino en sus expresiones y en sus silencios. Dado que existe un único Dios y un mismo plan de salvación para todos los hombres, las expresiones religiosas se ordenan unas a otras, y son complementarias entre ellas» (n. 16). Ninguna manifestación religiosa podrá entonces pretender ser la última y definitiva.

1.5. *El debate cristológico*

Nuestro documento opta por enunciar separadamente la cuestión cristológica en el debate interreligioso, aunque advierte que se trata de un asunto muy estrechamente vinculado a la cuestión sobre Dios. «Las dos cuestiones (teo-lógica y cristo-lógica) se encuentran íntimamente relacionadas, pero las tratamos por separado a causa de la complejidad del problema».

La propuesta pluralista sobre las mediaciones salvíficas ha dado una versión y un impulso nuevos a viejas y modernas dificultades teóricas en torno a la absoluta singularidad religiosa de Jesús de Nazareth. «La mayor dificultad del Cristianismo –leemos– se ha focalizado siempre en la “encarnación de Dios”, que confiere a la persona y a la acción de Jesucristo las características de unidad y de universalidad en orden a la salvación de los hombres. Pero ¿cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal?» (n. 18).

La respuesta de la teología pluralista se distancia de la tradición neotestamentaria y eclesial, y justifica su postura con las ideas de que el Misterio divino es inagotable y no puede encerrarse en la figura histórica de Jesús; que el Verbo de Dios se encarna en formas múltiples, de las

que Jesús de Nazareth constituye la más completa para los cristianos; que la declaración cristiana de que Jesús es la encarnación de la segunda persona trinitaria es una afirmación metafórica (mítica) que no debe entenderse literalmente; y que la salvación se experimenta de modos diversos, que son, sin embargo, reconducibles a la autotrascendencia del hombre mediante la compasión y el amor hacia los demás³².

«La consecuencia más importante de tal concepción es que Jesucristo no puede ser considerado el único y exclusivo mediador. Sólo para los cristianos es la forma humana de Dios, que hace posible el encuentro del hombre con Dios, pero no de modo exclusivo... Es *totum Verbum*, pero no *totum Verbi*. El Logos, que es más grande que Jesús, puede también encarnarse en los fundadores de otras religiones» (n. 21).

El documento examinará en la segunda parte (Presupuestos teológicos fundamentales) la validez de estos razonamientos y objeciones. Pero antes de hacerlo, se ocupa de las misiones en un último apartado, con el que se concluye la exposición del *status quaestionis*.

1.6. *Misión y diálogo interreligioso*

«Las diversas posturas respecto a las religiones determinan comprensiones diferenciadas acerca de la acción misional de la Iglesia, del diálogo interreligioso» (n. 23). Con estas breves palabras alude nuestro documento a una historia de la teología de las misiones, que comienza, algo tardíamente, en campo católico durante las primeras décadas del siglo XX, especialmente con la obra sistemática del alemán J. Schmidlin³³.

A pesar de la gran tradición misional de la Iglesia católica, no existe entre sus tratadistas y teólogos un esfuerzo de sistematización teológica sobre el tema, que sea comparable al efectuado en el siglo XIX por algunos autores protestantes, entre los que destaca el luterano alemán Gustav Warneck³⁴.

32. Cfr. A. AMATO, *Jesus Christ, Lord and Saviour, and the Encounter with Religions*, «Bulletin» 80 (1992) 219-223; G. CANOBBIO, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni, Cristianesimo e religioni in Dialogo*, Brescia 1994, 79-110.

33. Cfr. *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917; *Katholische Missionslehre*, Münster 1919.

34. Cfr. P. LEFEBVRE, *La théologie missionnaire de Gustav Warneck*, NZMW 11 (1955) 15-29; *L'influence de G. Warneck sur la théologie missionnaire catholique*, id. 12 (1956) 288-294.

Católicos y protestantes se esfuerzan desde entonces en formular una justificación teológica de las misiones, que apoya teóricamente lo que es una realidad desde siglos atrás. Puede decirse que no existe al principio diferencia importante alguna entre protestantes y católicos respecto a los fundamentos teológicos de la actividad misional³⁵.

La cuestión se había debatido ya de hecho entre los católicos con motivo de la interpretación del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Apoyado en un texto de San Fulgencio de Ruspe (468-533), el Concilio de Florencia (1442) formuló la doctrina en los términos siguientes: «nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos o herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna...»³⁶.

Esta severa postura fue suavizada por Trento, y adquirió asimismo un tono mucho más moderado en Roberto Belarmino y Francisco Suárez, que emplearon las ideas más abarcales y flexibles del bautismo *in voto* y del *votum Ecclesiae*. Estas precisiones preparan de lejos la doctrina de fundamentación misional que se desarrollará principalmente en la teología católica francesa y alemana en torno a los años cuarenta de nuestro siglo³⁷.

Aunque la tesis inicial del Cardenal de Lubac (para quien las misiones no son una cuestión de vida o de muerte sino de plenitud de vida) no fue aceptada por todos y fue matizada posteriormente por el propio autor, lo cierto es que el desarrollo teológico y magisterial que desemboca en el Concilio Vaticano II supone un planteamiento renovado de la cuestión misional y de su teología.

El documento emplea de nuevo el discutible esquema tripartito comentado más arriba, y expone las posiciones misionales que corresponderían a las concepciones exclusivista, inclusivista, y pluralista. La primera presentaría la misión como una iniciativa para impedir la condenación de los no evangelizados (n. 24). La verdad es que resulta hoy muy difícil encontrar en la teología cristiana representantes puros de esta tesis, y de hecho el documento no se detiene en ella.

La posición pluralista, para quien todas las religiones son vías colectivas de salvación, considera que «la conversión no es ya objetivo pri-

35. Cfr. H. SCHÄRER, *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft*, «Theologische Studien» 16, Zurich 1944.

36. D 714.

37. Cfr. J. SCHUMACHER, *Um eine Neubegründung der Mission*, NZM 1 (1945) 88-94; H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938; G. COFFELE, *De Lubac and the theological foundation of the Missions*, «Communio» 23 (1996) 757-775.

mario de la misión, pues importa sólo que cada uno, animado por el testimonio de los demás, viva profundamente su propia fe» (n. 23).

Encierra particular interés la descripción que el documento hace de la llamada postura inclusivista. «Reconociendo la acción del Espíritu Santo –leemos– se afirma que esa acción posee, en la economía salvífica querida por Dios, una dinámica de encarnación que la lleva a expresarse y a objetivarse: de ese modo, la proclamación de la Palabra conduce esa misma dinámica hacia su plenitud. Este hecho no significa solamente una tematización de la trascendencia, sino su mayor realización, que sitúa al hombre ante una decisión radical: el anuncio y la aceptación explícita de la fe hace aumentar las posibilidades de salvación, así como la responsabilidad personal» (n. 24).

Las misiones conservan, por tanto, su razón de ser, aunque deben insertarse de modo diferente en la realidad individual y comunitaria de los evangelizados.

2. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS FUNDAMENTALES

La parte segunda del documento, titulada Presupuestos teológicos fundamentales, se divide en cuatro secciones: 1. La iniciativa del Padre en la salvación (nn. 28-31); 2. La única mediación de Jesús (nn. 32-49); 3. La universalidad del Espíritu Santo (nn. 50-61); y 4. «Ecclesia, *Universale Salutis Sacramentum*» (nn. 62-79).

2.1. *La iniciativa del Padre en la salvación (nn. 28-31)*

La exposición adopta un método decididamente dogmático, es decir, presenta las afirmaciones básicas proporcionadas por la S. Escritura, la Tradición y la experiencia de la Iglesia, como base de las respuestas buscadas acerca de las religiones y su valor. Formulado el *status quaestionis* en los apartados anteriores, los presupuestos teológicos se desarrollan ante el lector según su propia dinámica y coherencia interna, sin intercalar consideraciones ajenas a la exposición dogmática propiamente dicha.

El documento conecta con la honda convicción cristiana –muy presente en la teología de la Iglesia de estos últimos decenios– de que la consideración del Dios cristiano como Dios Trino no sólo es la única opción posible de acuerdo con el Evangelio, sino que constituye ade-

más la respuesta adecuada a numerosos problemas y aporías suscitados en este momento teológico y cultural.

Se cuentan entre ellos la cuestión de Dios y de la increencia, y desde luego la propuesta cristiana en el diálogo con las religiones, hecha desde la propia identidad. Cualquier método o planteamiento que separe al Padre del Hijo y del Espíritu Santo, que aísle a alguna de las divinas personas en su ser o en su operación, o que cuartee de algún modo la unidad divina, no sólo debilita la imagen del Dios cristiano, sino que desarbola y reduce el cristianismo en su despliegue salvífico. Incapacitaría también para ofrecer soluciones significativas al diálogo interreligioso.

La mutilación conceptual y económica de la Trinidad cristiana no parece tampoco el método más apto para respetar a las religiones. Es precisamente el intento de poner en práctica una atrevida deconstrucción trinitaria lo que hipoteca seriamente la opción pluralista.

El método dogmático de integración adoptado por el documento lleva a presentar «la iniciativa del Padre de la Salvación» y la «única mediación de Cristo» como una sola premisa, al modo de una moneda con dos caras. «Solamente a la luz del plan divino de salvación de los hombres... tiene sentido afrontar el problema de la teología de las religiones» (n. 28). El misterio del que habla San Pablo es precisamente el designio salvador que desborda la economía del pueblo judío y se extiende a todas las naciones³⁸.

2.2. *La única mediación de Jesús (nn. 32-49)*

Todos los hombres han sido creados a imagen de Dios³⁹, y dado que, en el Nuevo Testamento, la imagen perfecta de Dios es Cristo (Cfr. 2 Cor 4,4; Col 1,5), «se puede pensar en una “ordenación” de todos los hombres hacia Él» (n. 31).

Se habla a continuación de lo que el documento titula «la única mediación de Jesús» (nn. 32-49). Podría parecer que se formula al principio lo que tendría que establecerse al final, y después de una argumentación teológica suficiente. En realidad, los motivos y razones del título

38. Cfr. D. DEDEN, *Le «mystère paulinien»*, «Eph. Theol. Lov.» 13 (1936) 405-442.

39. Cfr. G. BARBAGLIO, *Imagen*, en *Dicc. Teol. Interdisciplinar*, vol. III, Salamanca 1986, 131-145; L. SCHEFFCZYK, *Stand und Aufgaben der Imago-Dei-Theologie*, «Münch.Th.Zeits» 20 (1969) 1-28; D. TETTAMANZI, *El hombre imagen de Dios*, Salamanca 1978.

se desarrollan a lo largo de la sección, en base a una cadena de lugares neotestamentarios que se interpretan según el sentir tradicional de la Iglesia y son tratados metodológicamente como un a priori teológico.

La tesis de que «la voluntad salvífica de Dios Padre va unida a la fe en Jesús» (n. 32) se apoya, en primer lugar, en el «paralelismo paulino entre Adán y Cristo» (cfr. Rom 5,12 s.) Si «existe una relevancia universal del primer Adán... también Cristo debe tener un significado para todos» (n. 35).

Esta consideración se refuerza con una exégesis sencilla de 1 Tim 2, 5-6 («Hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús...»). La mediación única de Jesús se pone en relación con la voluntad salvífica universal de Dios. La unidad del mediador correspondería, por tanto, a la unidad del Dios que quiere salvar a todos (n. 37).

El texto de Hch 17, 22-31, que recoge gran parte del discurso de San Pablo en el Areópago, ofrece una cierta confirmación de las afirmaciones anteriores, porque observa que las religiones han conducido de hecho a los hombres a la idolatría (n. 38). Se destacan así los aspectos oscuros del paganismo, y el documento se distancia implícitamente de interpretaciones positivas tanto del fenómeno como del adjetivo «pagano»⁴⁰.

Se concluye, a pesar de todo, que el Nuevo Testamento «no se cierra a todo lo que no viene de Jesús» (n. 38).

El balance final de los textos neotestamentarios estudiados se establece en la siguiente valoración: «Ni una limitación de la voluntad salvífica de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al logos externo no identificado con Jesús, resultan compatibles con el mensaje del Nuevo Testamento» (n. 39).

La subsección B se titula «Motivos de la tradición recogidos en el magisterio reciente de la Iglesia» (nn. 40-48), como son los «*semina Verbi*» (*Ad gentes*, 11 y 15; *Lumen Gentium*, 16-17; *Nostra aetate*, 2; *Redemptoris Missio*, 56), la idea de que «el Hijo de Dios se ha unido a cada hombre» (*Gaudium et Spes* 22; *Redemptoris Missio*, 6), y «la dimensión cristológica de la imagen de Dios» en el hombre y en la mujer (*Gaudium et Spes*, 41).

40. Cfr. J. DANIELLOU, *Los santos paganos del A. Testamento*, Buenos Aires 1960.

La tercera y última subsección (C) presenta las conclusiones en forma de cinco tesis muy brevemente motivadas. Ninguna de las afirmaciones que contienen busca ni intenta compromiso alguno. Constituyen así una sumaria desestimación de las posiciones pluralistas en cuanto a la mediación de Jesucristo.

Estas conclusiones constituyen uno de los centros focales de todo el documento, tienen carácter resolutorio, y anticipan lo que se afirma en la sección tercera (Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones). Son las siguientes:

- a) «Los hombres pueden salvarse solamente en Jesús, y por eso el Cristianismo posee una clara pretensión de universalidad. El mensaje cristiano se dirige por tanto a todos los hombres, y a todos debe ser anunciado» (n. 49).
- b) Jesucristo es el «último y definitivo Adán, al que todos son llamados a conformarse». Su presencia universal se expresa en la antigua doctrina del *Logos spermatikos*⁴¹; pero hay que distinguir entre la plena aparición del Logos en Jesús y la presencia de sus *semina* en quienes no le conocen. Porque «esta presencia, aun siendo real, no excluye el error o la contradicción» (n. 49).
- c) Dado que la adhesión personal a Jesús en la fe cristiana no es asunto indiferente para el hombre, «solamente en la Iglesia, que se halla en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio» (n. 49).
- d) «Otras posibilidades de “mediación salvífica” no pueden nunca considerarse separadas del hombre Jesús, que es el único mediador» (n. 49).
- e) «Dado que Jesús es el único mediador, que lleva a su plenitud el plan salvífico del único Dios Padre, la salvación es única y la misma para todos los hombres» (n. 49).

2.3. *La universalidad del Espíritu Santo (nn. 50-61)*

El esperado papel que el Espíritu Santo había de desempeñar en la propuesta teológica de este documento viene determinado no sólo obligadamente por el planteamiento trinitario de la parte segunda, sino también por el magnífico desarrollo experimentado por la pneumatología católica durante el siglo XX.

41. Cfr. R. HOLTE, *Logos Spermatikos*, «Studia Theologica» 12 (1958) 109-168; J. DANÉLOU, *Message évangélique et Culture hellénistique*, Tournai 1961, 42 s.

La Iglesia habla del Espíritu Santo, y lo tiene en cuenta, con una determinación y un encendimiento cada vez mayores, de modo que estos últimos decenios han sido en el campo pneumatológico un período de enriquecimiento semejante al ocurrido en el siglo IV, y culminado en el Concilio primero de Constantinopla (381).

«La universalidad de la acción salvífica de Cristo no se puede comprender sin la acción universal del Espíritu Santo» (n. 50). Al introducir el esencial tema del Espíritu, el documento mantiene —como hace siempre el Concilio Vaticano II— la referencia cristológica⁴², que es indispensable para la recta comprensión de la pneumatología⁴³. El Espíritu es siempre el Espíritu de Cristo, y realiza la universal obra de Cristo.

«Un primer elemento de esa universalidad de la obra del Espíritu se encuentra ya en la creación»⁴⁴. Concreador del mundo y del hombre, el Espíritu realiza la plenitud de la alianza que tiene lugar en Jesucristo. «Dios se ha aproximado gradualmente a los hombres mediante las diversas alianzas, con Noé (cfr. Gn 7,1 s.), con Abraham y con Moisés, de los cuales Dios se ha hecho amigo» (n. 52). Pero la nueva alianza se distingue de las otras porque, «a diferencia de éstas, no es una alianza de la letra sino del Espíritu (2 Co 3,6). Es la Alianza nueva y universal, la alianza de la universalidad del Espíritu» (n. 53).

El Bautismo de Jesús proclama la profunda e inescindible relación de Jesús con el Espíritu, y de éste con Jesús⁴⁵. Dice el documento: «La estrecha conexión entre el Espíritu y Cristo se manifiesta en la unción de Jesús: Jesucristo significa precisamente que Jesús es el Ungido de Dios con la unción que es el Espíritu: “El Espíritu del Señor está sobre mí, y por eso me ha ungido...” (Lc 4,16; Is 61, 1-2)» (n. 54)⁴⁶.

El tenor de esta exposición pneumatológica conduce hasta la Iglesia⁴⁷, que es denominada en el documento «lugar privilegiado de la acción del Espíritu» (n. 56). Éste precede y guía la predicación del Evan-

42. Cfr. M. CHARUE, *L'Esprit Saint dans Lumen Gentium*, en *Mélanges G. Philips*, Gembloux 1970, 19-40.

43. Cfr. Y. CONGAR, *La pneumatología del Concilio Vaticano II, El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 195-201.

44. Cfr. J. MORALES, *El Espíritu Santo «creador» en la Encíclica «Dominum et vivificantem»*, «Scripta Theologica» 20 (1988) 627-642.

45. Cfr. A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus*, «Revue Biblique» 71 (1964) 321-352; G. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Spirit*, *Mélanges Rigaux*, Gembloux 1970, 463-478.

46. Cfr. J. O'DONNELL, *In Him and over Him: The Holy Spirit in the life of Jesus*, «Gregorianum» 70 (1989) 25-45; A. BANDERA, *El Espíritu que ungió a Jesús*, Madrid 1995.

47. Cfr. H. MUEHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

gelio, y se encuentra «en el origen de la misión a los paganos (Hch 10, 19.44-47)» (n. 57). La Pentecostés, que significa y realiza el don de la unidad, se contrapone a la experiencia babilónica, que supone «el esfuerzo de producir la unidad sin la universalidad» (n. 57).

Puede decirse, como resumen, que el Espíritu conduce a Cristo. «El Espíritu Santo dirige a todos los hombres hacia Cristo, el Ungido; y Cristo, a su vez, los dirige hacia el Padre. Nadie va al Padre si no es a través de Jesús (Jn 14, 6); pero es el Espíritu Santo el que guía a los discípulos hacia la verdad entera (Jn 16, 12-13)» (n. 59).

Aunque el camino concreto por el que el Espíritu conduce a los hombres solamente es conocido por Dios, lo cierto es que «en virtud de la operación del Espíritu Santo todos los hombres pueden entrar en relación con Jesús, que vivió, murió y resucitó en un lugar y en un tiempo concretos» (n. 60). El documento se esfuerza en equilibrar los aspectos de misterio insondable encerrados en la salvación de los hombres por Dios, con las certezas concretas suministradas por la fe en el marco de la economía salvífica.

Dado que la acción del Espíritu no se limita al plano individual, y tiene también implicaciones sociales, debe hablarse de una operación pneumatológica que, más allá de los corazones, incide en la historia de los pueblos, las culturas y las religiones. Esta operación «asume un valor de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo» (n. 60).

La universalidad de la acción salvífica de Cristo y del Espíritu obligan a preguntarse sobre la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación (n. 61).

2.4. «*Ecclesia, Universale Salutis Sacramentum*» (nn. 62-79)

Este apartado se inicia con la afirmación de que una teología de las religiones necesita tener en cuenta la misión salvífica universal de la Iglesia, tal como viene testimoniada por la S. Escritura y la Tradición de la Iglesia (n. 62). Se hace después la aseveración tajante de que «la valoración teológica de las religiones fue impedida durante mucho tiempo por el principio *extra Ecclesiam nulla salus*, entendido en sentido exclusivista». Estas palabras tienen, en realidad, poco alcance, dado que la interpretación teológica del citado principio comenzó muy pronto en la Iglesia y permitió, junto con otros factores, sentar las bases de una teología de las religiones.

Resulta patente, en cualquier caso, que hoy se plantea vivamente «la cuestión de si se puede aún hablar de la necesidad de la Iglesia para la salvación, y si este principio es compatible con la voluntad salvífica universal de Dios» (n. 63).

El asunto es desarrollado en tres puntos, que hacen referencia a otros tres aspectos del misterio eclesiológico: A. «*Extra Ecclesiam nulla salus*»; B. «*Paschali mysterio consociati*»; y C. «*Universale salutis sacramentum*».

El primer apartado (A) traza una breve historia de la interpretación cada vez más amplia y flexible del axioma, especialmente en el magisterio del siglo XX (Enc. *Mystici Corporis*, Declaración del Santo Oficio de 8.8.1949, Const. *Lumen Gentium* nn. 13-14). El Concilio Vaticano II proclama que también los no cristianos se hallan ordenados al pueblo de Dios, porque la llamada universal a la salvación incluye la vocación de todos los hombres a la unidad católica de ese pueblo (LG n. 13).

El documento concluye que «de este modo se restituye a la frase *extra Ecclesiam nulla salus* su sentido original, que es exhortar a los miembros de la Iglesia a la fidelidad» (n. 70). Esta interpretación pacífica y recortada del principio se apoya en nota con citas de Orígenes (*In Jesu Nave* 3,5) y de San Cipriano (*De cath unit.* 6). Sin negar que estos textos patrísticos admitan el sentido que el documento les atribuye, no debe perderse de vista que el principio se sitúa en un marco eclesiológico tanto como espiritual.

Su radicalidad literal ha exigido, sin embargo, una hermenéutica, que se ha desarrollado a lo largo de varios siglos. Gracias a ella podemos hoy leerlo e interpretarlo dogmáticamente sin reduccionismos, pero también sin un maximalismo literalista. El Concilio Vaticano II enseña, en definitiva, que la Iglesia es de algún modo necesaria para la salvación. «Integrado en el interior del axioma más general “*extra Christum nulla salus*”, el principio *extra Ecclesiam nulla salus* “no se halla en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación” (n. 70). Una cosa es la *necesidad de pertenecer formalmente* a la Iglesia visible, y otra muy diferente la *necesidad del ministerio de la Iglesia* para la salvación» (cfr. n. 65)⁴⁸. La razón de ser teológica del principio es mantener la convicción cristiana de que Dios es la fuente de toda gracia salvadora, y de que Cristo es el mediador de esa gracia a través de su cuerpo místico.

48. Cfr. G. D’COSTA, «*Extra Ecclesiam nulla salus*» revisited, en I. HAMMET (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief* London 1990, 130-147.

El segundo apartado (nn. 71-73) se limita a extraer algunas consecuencias del anterior, y matiza un tanto dos afirmaciones de la Constitución *Lumen Gentium* n. 15 y del Decreto *Unitatis Redintegratio* n. 3, a la vez que descarta algunas interpretaciones de estos textos.

La afirmación central dice que «cuando los no cristianos justificados por la gracia de Dios son asociados al misterio pascual de Jesucristo, lo son también al misterio de su cuerpo, que es la Iglesia» (n. 72). Se puede hablar, por lo tanto, no sólo de una ordenación de los no cristianos justificados a la Iglesia, «sino también de un vínculo con el misterio de Cristo y de su cuerpo eclesial» (n. 73).

El documento estima, sin embargo, que no debe hablarse de pertenencia de esas personas a la Iglesia, o de pertenencia gradual, o de una comunión imperfecta con la Iglesia (n. 73). La inclusión de la que se habla en el n. 72, no ha de entenderse, por tanto, en términos de vínculos (formales) de mayor o menos intensidad, sino en términos de participación en el misterio eclesial.

El apartado tercero (nn. 74-79), titulado «*Universale salutis sacramentum*», recoge principios fundamentales de la eclesiología conciliar, y los dispone según un orden y unas conexiones que los hace particularmente explícitos.

Se parte de la idea de que la Iglesia «no es solamente signo, sino también instrumento del Reino de Dios» (n. 75), y que cumple su misión como sacramento universal «mediante la *martyria*, la *leiturgia* y la *diakonia*».

A través de la *martyria* del Evangelio salvador, en y por Jesucristo, la Iglesia anuncia y ofrece a todos el misterio pascual de salvación, del cual viven ya sin saberlo. «Como sacramento universal de salvación, la Iglesia es esencialmente una Iglesia misionera» (n. 76).

En la *leiturgia*, que celebra y actualiza el misterio de la Pascua, la Iglesia realiza una misión sacerdotal de servicio «en representación de toda la humanidad» (n. 77). Esta representación es eficaz para todos los hombres y hace presente a Cristo en medio de ellos.

La *diakonia* se manifiesta en que la Iglesia trabaja para que todo lo bueno que se encuentra depositado en el corazón y en la mente de los hombres, así como en sus ritos y culturas «no sólo no se pierda, sino que sea purificado, elevado y perfeccionado» (LG n. 17).

Todos los hombres, por tanto, pueden ser incorporados al misterio pascual «del modo que Dios conoce» (n. 78), y ese misterio deviene

así «la realidad salvadora que abraza a toda la humanidad». La catolicidad de la Iglesia es caracterizada no sólo teológicamente sino también dinámicamente, porque la Iglesia se hace cada vez más católica, a medida que incorpora todo lo verdadero y bueno que el Espíritu de Dios ha operado y opera en las palabras y acciones de los no cristianos.

El pueblo mesiánico es entonces para la humanidad entera un germen de unidad, de esperanza, y de salvación. (n. 79; LG n. 10).

3. DELINEACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

La tercera parte (conclusiva) del documento procede a delinear una teología de las religiones. En base a las afirmaciones trinitarias establecidas en la parte segunda, trata de responder a los interrogantes planteados en la parte primera.

La teología de las religiones que se formula no pretende ser una construcción completa, pero se detiene en los puntos más importantes que esa teología debe contener hoy. Los autores del documento estiman que los puntos salientes son cuatro, a saber, 1. Valor salvífico de las religiones; 2. La cuestión de la revelación; 3. La Verdad como cuestión central en la valoración de las religiones; 4. El diálogo interreligioso y el misterio de la salvación.

3.1. *Valor salvífico de las religiones*

Esta cuestión es, según decía ya nuestro documento en su parte primera, el asunto central que ha de ser aclarado, la cuestión de fondo que se debe dilucidar (n. 8).

Se menciona inicialmente como doctrina adquirida por la teología cristiana la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia de «aquellos que viven rectamente según su conciencia» (n. 81). La salvación de estos hombres y mujeres que no son formalmente cristianos «se funda en la presencia universal del Espíritu, que no se puede separar del misterio Pascual de Jesús» (id.).

Permanece abierto, sin embargo, «el interrogante de si las religiones en cuanto tales pueden tener valor en orden a la salvación». La respuesta a esta pregunta de tanta repercusión teórica y práctica se apoya en una teología y una visión pneumatológicas que considera un retroceso histórico y religioso cualquier intento de explicación del misterio

cristiano que prescinda del Espíritu Santo. El monoteísmo pre-trinitario ha sido superado definitivamente en la teología cristiana. Nuestro documento desea tener en cuenta y explorar las posibilidades de una auténtica teología del Espíritu Santo para avanzar en una teología coherente de las religiones. Se estima que el hambre del Espíritu Santo que caracteriza a la teología contemporánea es un signo de los tiempos actuales, y no se aviene con las renunciaciones y reducciones pneumatológicas que suelen ser propias de las explicaciones pluralistas (P. Knitter, J. Hick, etc.). Del Espíritu es difícil hablar, pero resulta imposible callar. Desde la creación del mundo y del hombre hasta la Parusía y la Resurrección, todo se realiza, desarrolla y perfecciona bajo el soplo vivificador e imprevisible del Espíritu de Dios.

El Dios trinitario muestra en el Espíritu su absoluta y extrema apertura al mundo. Una de las grandes y frecuentes afirmaciones del Concilio Vaticano II es la oferta de gracia y de salvación en Cristo a todo ser humano, incluidos aquellos que se hallan fuera de los límites visibles de la Iglesia⁴⁹. Hay en el lenguaje conciliar un desarrollo y un crecimiento indudable de las ideas sobre la acción de Dios en los no cristianos⁵⁰. Las raíces se encuentran en la S. Escritura. Cuando los textos del Concilio reconocen en los no cristianos «las riquezas espirituales de los pueblos» (AG n. 11), «cosas verdaderas y buenas» (OT n. 16; LG nn. 13 y 17), «bienes preciosos, religiosos y humanos» (GS n. 92), «gérmenes de contemplación» (AG n. 18), «semillas del Verbo» (AG nn. 11 y 15), «secreta presencia de Dios» (AG n. 5), «rayos de la verdad que ilumina a todo hombre» (NA n. 2), y cuando la declaración *Nostra Aetate* menciona los valores religiosos del judaísmo, el Islam, el budismo y el hinduismo, siguen las huellas y las sugerencias de la tradición bíblica y apostólica.

Inspirado en la Encíclica *Redemptoris Missio*, de 1990, nn. 28 y 29, el documento dice: «Hay una acción universal del Espíritu, que no puede ser separada y mucho menos confundida con la acción particular que el Espíritu realiza en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia» (n. 82). Ambas formas de presencia y de acción pneumatológica derivarían del misterio Pascual. Si nos atenemos a la letra de esta afirmación, debe mantenerse que la acción universal y la acción particular del Espíritu, que no se mezclan ni tampoco se alejan mutuamente, sencillamente se unen.

49. Cfr. LG n. 16; AG n. 7; DV n. 3; GS n. 22.

50. Cfr. P. ROSSANO, *Lo Spirito Santo nelle culture e nelle religioni non cristiane*, en *Dialogo e annuncio cristiano*, Milano 1993, 85-98.

Esto significa que «en las religiones actúa el mismo Espíritu que guía a la Iglesia, si bien la presencia universal del Espíritu no se puede equiparar a su presencia particular en la Iglesia de Cristo» (n. 85). Pero en cualquier caso, la pneumatología permite relacionar la particularidad de Cristo con la actividad universal de Dios en la historia de la humanidad⁵¹. En el Nuevo Testamento, como ocurría en el Judaísmo, el Espíritu continúa referido a Dios Padre, en el sentido de que sólo a Él se atribuye el poder de intervenciones pneumáticas. San Pablo cristifica, por así decirlo, la noción y la realidad del Espíritu, cuando atribuye explícitamente el Pneuma a Jesús como Mesías⁵². Pero en el *corpus* paulino prevalece la atribución del Pneuma a Dios, porque el Espíritu de Cristo no deja nunca de ser el Espíritu de Dios⁵³. El planteamiento trinitario introduce efectivamente en el tema una flexibilidad y unas perspectivas de desarrollo para las que basta atenerse al dato bíblico.

A partir de esta perspectiva pneumatológica, el documento procede, sin embargo, con gran cautela. «En base a este reconocimiento explícito de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones –leemos–, no se puede excluir la posibilidad de que éstas ejerciten, en cuanto tales, una cierta función salvífica» (n. 84). ¿En qué consistiría esta función? El documento responde: consistiría «en ayudar a los hombres a conseguir su fin último, a pesar de la ambigüedad que las aqueja» (id.).

Las religiones pueden desempeñar por lo tanto, la función de *prae-paratio evangelica*, y preparar pueblos y culturas para que acojan el acontecimiento salvífico ya ocurrido, «pero su función no se puede comparar a la del A. Testamento, que fue la preparación al evento mismo de Cristo» (n. 85). Pueden también «ayudar la respuesta humana», en cuanto empujan al hombre hacia la búsqueda de Dios y a obrar según una conciencia recta (n. 86).

La conclusión de esta sección puede calificarse de modesta y reservada. Decepcionará sin duda a quienes hablan con enorme soltura del valor salvífico de las religiones. Dice el documento: «La afirmación de que pueden existir elementos salvíficos en las religiones no implica, por sí misma, un juicio sobre la presencia de esos elementos en cada una de las religiones concretas. De otro lado, el amor a Dios y al prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús único mediador, es la única

51. Cfr. G. D'COSTA, *Christ, the Trinity and religious plurality*, en *Christian Uniqueness reconsidered*, N. York 1990, 19.

52. Cfr. 2 Ts 2,8; Gal 4,6; Rom 8,9; Fil 1,19.

53. Cfr. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987, 71.

vía para llegar a Dios mismo. Las religiones pueden ser portadoras de verdad salvífica sólo en cuanto conducen a los hombres al verdadero amor» (n. 87).

Un sector relativamente amplio de autores católicos contemporáneos avala estas tesis⁵⁴, aunque apoyan un planteamiento más dinámico y abierto al futuro, precisamente en base a las consideraciones pneumatológicas del mismo documento.

Puede destacarse que el magisterio de Juan Pablo II, aun reconociendo inequívocamente la presencia y acción universales del Espíritu Santo en los miembros de otras tradiciones religiosas e incluso en las tradiciones mismas, nunca llega a la conclusión de atribuirles un papel directamente positivo en la salvación de sus seguidores. El documento *Diálogo y anuncio* (1991) parece, sin embargo, más orientado en aquella dirección, y viene a decir que los fieles de otras religiones no son salvados por Jesucristo a pesar de, o fuera de, sus propias tradiciones religiosas, sino en virtud de una sincera adhesión a ellas.

3.2. *La cuestión de la Revelación*

La generalización creciente de la noción de revelación, aplicada a cualquier forma de religión que afirme su origen a partir de un plano o una fuente no estrictamente humanos, procede de las ciencias de las religiones, y ha llevado a algunos autores a atender o minimizar el sentido específico que la idea de revelación posee en el Cristianismo.

Se llega a sostener, o por lo menos a sugerir, que también en otras religiones se ha revelado Dios de manera histórica a través de palabras o acciones; y que los libros sagrados de esas religiones pueden considerarse palabra inspirada de Dios. Se pretende así reconocer en las religiones no cristianas la realidad de una economía revelativa que, al ser semejante a la judeo-cristiana, legitimaría su valor teológico⁵⁵.

Los autores que defienden estas tesis suelen relativizar la particularidad histórica de Jesús como lugar de la manifestación histórica de Dios⁵⁶. Aducen que ninguna singularidad histórica puede considerarse

54. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Absolutes del Cristianismo*, «Communio» 18 (marzo-abril 1996) 108; J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *¿Salvación por las religiones, fuera de la Iglesia?*, id. 84-89.

55. Cfr. C. GRECO, *Rivelazione, Chiesa e Religioni, Universalità del Cristianesimo*, Milano 1996, 156.

56. Cfr. R. PANNIKAR, *The Trinity and the religious experience of man*, London 1973; *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Barcelona 1970.

absoluta, y que Dios es demasiado rico para depositar toda su plenitud y riqueza en una tradición religiosa determinada⁵⁷.

El documento da por conocido el *status quaestionis* y comienza con la neta afirmación de que «el carácter específico e irrepetible de la revelación divina en Jesucristo se fundamenta en el hecho de que solamente en su persona se realiza la autocomunicación del Dios trino» (n. 88). Se apoya en la *Dei Verbum* n. 2, que declara a Jesús «mediador y a la vez plenitud de toda la revelación».

En el mismo párrafo, el documento distingue entre un concepto teológico y una idea fenomenológica de revelación, como dos nociones que no deben confundirse. Tiene en cuenta que muchas religiones se fundamentan en sucesos, a través de los cuales determinados hombres han experimentado de algún modo un poder supraterráneo. Pero considera que en tales casos nos encontramos ante una noción relativa e incierta (fenomenológica) de revelación. «Solamente en Cristo y en su Espíritu se ha dado Dios completamente a los hombres. Por tanto, sólo cuando esta autocomunicación se da a conocer, se produce la revelación de Dios en sentido pleno. El don que Dios hace de sí mismo y su revelación son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús» (n. 88).

Se mantiene más adelante que, dado que las religiones poseen algunas «semillas del verbo» y «rasgos de verdad», no se pueden excluir en ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios (n. 90)⁵⁸.

Dios puede ciertamente haber iluminado a los hombres de muchas maneras, pero nunca se puede tener garantía de que las luces divinas hayan sido rectamente acogidas e interpretadas (Cfr. n. 91). El uso genérico del término revelación para referirse a sucesos que puedan hallarse en el origen de una religión o en la experiencia de determinados iniciadores no ha de cancelar la diferencia cualitativa entre esos sucesos o experiencias, y la naturaleza específica de la revelación divina en Jesús de Nazareth.

Se ha puesto de manifiesto en amplios sectores de la teología católica que el hecho de tomar la revelación en Jesucristo como criterio universal en materia de revelación no implica desprecio alguno hacia las otras religiones. Es, por el contrario, el único medio adecuado para valorarlas y situarlas en el marco general de la «*historia salutis*»⁵⁹.

57. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Brescia 1992, 219 s.

58. Cfr. *Il Cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di «rivelazione» nelle altre religioni?*, «La Civiltà Cattolica» 4 (1995) 107-119.

59. Cfr. R. LATOURELLE, *Revelación*, en *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, 1286.

No puede negarse, en suma, la posibilidad de un nexo o relación entre la revelación cristiana y las demás tradiciones religiosas, pero el modo y alcance de esa relación es conocido solamente por Dios⁶⁰.

3.3. *La Verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista*

Esta sección anticipa el asunto del diálogo interreligioso, que no figura en el título y es mencionado y tratado de nuevo más adelante en la cuarta y última sección. El documento estima inseparables las cuestiones relativas a una recta concepción del diálogo interreligioso y al tema de la verdad. Son cuestiones que se implican y exigen mutuamente.

La doctrina y praxis del diálogo religioso comienzan a ser una realidad dentro de la Iglesia en torno al Concilio Vaticano II (1962-65)⁶¹. El diálogo interreligioso se recoge con mayor o menor extensión –a veces monográficamente– en siete documentos del Concilio Vaticano II, ocho del magisterio solemne de Pablo VI (en el que sobresalen la encíclica *Ecclesiam Suam* y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*), nueve del magisterio solemne de Juan Pablo II (especialmente la encíclica *Redemptoris Missio*), ochenta y nueve documentos del magisterio ordinario de Pablo VI, y ciento sesenta y ocho del de Juan Pablo II. A estos documentos, discursos, etc., se suman doce procedentes de diferentes organismos de la curia romana, entre los que merecen particular mención los titulados *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones*, y *Diálogo y anuncio*⁶².

Una importante cuestión previa es determinar lo que aquí se entiende, o debe entenderse, por diálogo. Aunque el documento no la plantea directamente, se halla implícita en las consideraciones de las secciones 3ª y 4ª. El término diálogo es uno de los más usados en el mundo intelectual, político, y religioso contemporáneo. Es a la vez uno de los más ambiguos. Nuestro documento no define lo que entiende por diálogo, pero el tenor de su discurso deja ver que lo considera una vía privilegiada para la búsqueda común de la verdad religiosa.

60. Cfr. Const. *Gaudium et Spes*, n. 22.

61. Cfr. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, 289-316; J.A. DINOIA, *The Diversity of Religions*, Washington 1992; P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano*, Milano 1993.

62. Cfr. F. GIOIA, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (1963-1993), Libreria Ed. Vaticana, 1994.

No faltan autores que han pedido eliminar por un largo tiempo la palabra diálogo en el vocabulario de los encuentros interreligiosos⁶³. Pero no sabemos si la simple renuncia al término haría las discusiones más lúcidas y eficaces. Lo importante es que los teólogos cristianos sepan bien de lo que hablan y tengan clara conciencia de los fines que pretenden.

El diálogo del que habla el documento no es el diálogo socrático, que busca hacer surgir mayéuticamente la verdad a partir de lo que ya hay en el espíritu y en la mente de los participantes. El diálogo interreligioso emprendido por los cristianos ha de enraizarse en la misión de Jesús, que anuncia su Evangelio en un encuentro profundo con las personas. Mediante el diálogo con éstas, Jesús no trata sólo de que afloren a la conciencia dimensiones del alma que ya están presentes en todo individuo. Trata más bien de favorecer una dinámica de revelación y unas exigencias de docilidad al Espíritu de Dios⁶⁴. El diálogo debe, por lo tanto, servir a la revelación de Jesús, pero nunca puede sustituirla.

La teología pluralista de las religiones entiende que el presupuesto del diálogo está constituido por la idea de que todas las religiones poseen el mismo valor veritativo⁶⁵, y que la renuncia a la pretensión de verdad superior por parte de la teología cristiana es esencial para que el diálogo pueda ser fecundo.

El documento afirma, sin embargo, que «frente a estos planteamientos, debe subrayarse que no es en modo alguno desprecio o infravaloración mantener, como hace la teología católica, que todo lo verdadero y valioso de las otras religiones viene de Cristo en el Espíritu Santo: es, por el contrario, el modo mejor que tiene el cristianismo de expresar su aprecio hacia esas religiones» (n. 94)⁶⁶.

«La pretensión de verdad de las religiones no puede ser un aspecto marginal o parcial de la teología» (n. 102). En este clima de estima mutua, que huye de una nivelación apriorística que conduce a la indiferencia, el cristianismo sitúa sus afirmaciones en el horizonte de la alianza

63. Cfr. E.J. SHARPE, *The Goals of Inter-Religious Dialogue, en Truth and Dialogue*, ed. John Hick, London 1974, 91.

64. Cfr. M. DHAVAMONY, *The Christian Theology of interreligious dialogue*, «Studia Missionalia» 43 (1994) 61-94.

65. Cfr. Exposición y crítica de esta concepción en G. D'COSTA, *Christian Uniqueness reconsidered. The Myth of a pluralistic theology of religions*, New York, 1990; R. SCHENK, *Keine 'única vera religio'? Wahrheit*, ed. Th Eggensperger y U. Engel, Mainz 1995, 167-195.

66. Cfr. G. D'COSTA, *Taking other religions seriously*, «Thomist» 54 (1990) 519-529.

cristiana. Experiencia religiosa y cuestión de la verdad se unen en esta perspectiva, que encuentra en Cristo la verdad del pensamiento y del comportamiento humanos. La novedad cristiana implica así un contraste, y en parte una ruptura, con todo lo que la precede. No es una simple modernización o «puesta al día» de viejos contenidos religiosos. Lo cual implica que el cristianismo no puede simplemente adaptarse a las religiones, y que a todos debe proponer el mensaje salvador de Jesús, suprema verdad de la historia y de la vida.

La teología de las religiones «parte del centro de la fe» (n. 97), y no pretende obtener la unidad ignorando el valor de las diferencias. «Por eso la teología pluralista, como estrategia de diálogo entre las religiones, no sólo no se justifica frente a la pretensión de verdad de la propia religión (cristiana), sino que anula también la pretensión de verdad de las demás» (n. 99).

Es necesario, por lo tanto, «partir de una visión diferenciada de las religiones» (n. 100), y afirmar con respeto la irrenunciable verdad del cristianismo, que no elimina, sino que ayuda a percibir, los valores religiosos y usos de los demás. Estas son las premisas fundamentales de un diálogo interreligioso coherente.

3.4. *Diálogo interreligioso y misterio de salvación*

El documento dedica esta sección, previa a las conclusiones, a establecer una cierta metodología del diálogo. No enumera vías o caminos para desarrollarlo. Procura principalmente desnudar, por así decirlo, intenciones en el ánimo o en los presupuestos religiosos, no formulados, de los participantes.

En el diálogo interreligioso han de tenerse en cuenta el sentido de Dios y el sentido del hombre que obra en los interlocutores. Se trata de aclarar los puntos de partida más decisivos, para que pueda producirse un verdadero encuentro espiritual. La ambigüedad de un lenguaje aparentemente común puede sugerir aproximaciones y sintonías que en realidad no existen.

La apertura a una percepción creciente del misterio de Dios es esencial para que el diálogo se encamine por derroteros adecuados. Pero, además, «cuando dialogan creyentes de religiones diferentes, tiene lugar un evento mucho más profundo que la comunicación verbal: se produce un encuentro entre seres humanos, cada uno de los cuales interviene llevando el peso de su condición humana» (n. 109).

La consecuencia inmediata de este hecho es que la estructura del diálogo no es binaria sino ternaria. Es decir, «mucho más que en cualquier otra relación interpersonal, está implicada la relación de cada persona con el Dios vivo» (n. 110). Aparece así la importancia de la oración (nn. 111-112), y sobre todo la actitud existencial ante la muerte, que es la «constante que subyace a todos los demás problemas de la condición humana» (n. 113). Lo que importa verdaderamente es el destino humano último. «Por tanto, la única pregunta sería, en cuanto existencial e ineludible, sin la cual los discursos religiosos son “coartadas”, es ésta: ¿se hace o no el Dios vivo cargo de la muerte del hombre?» (n. 113).

Es aquí donde la palabra cristiana se muestra definitiva y concluyente en la muerte y resurrección de Jesús. «El diálogo interreligioso recibe entonces sentido en la economía de la salvación: no se limita a continuar el mensaje de los profetas y la misión del Precursor, sino que se fundamenta en el acontecimiento de la salvación realizado en Cristo, y tiende a la segunda venida del Señor. El diálogo interreligioso ocurre en la Iglesia en situación escatológica» (n. 113).

La parte conclusiva del documento (nn. 114-117) conecta brevemente el diálogo con la tarea vocacional cristiana, y con los misterios de la Trinidad y de la Iglesia.

Fiel a su cometido, la Comisión teológica internacional trata en este documento de facilitar la articulación de un cierto consenso dentro de los teólogos de la Iglesia en torno a posiciones sólidas y coherentes.

Es una tarea necesaria por la importancia creciente del asunto que, en cierto modo, comienza a desplazar el ecumenismo como preocupación teológica cara a los años que vienen. Resulta también una prioridad por la diversidad de planteamientos y posturas que se perciben en la teología católica.

La posición del documento es medida, pero huye de ambigüedades y reducciones. Presenta así una base sobre la que pueda construirse una teología de las religiones que arranque del centro de la fe cristiana y del mensaje salvador de la Iglesia, que es un anuncio trinitario.